في التنوير الإسلامي

((٥))



بين
الغرب و الإسلام

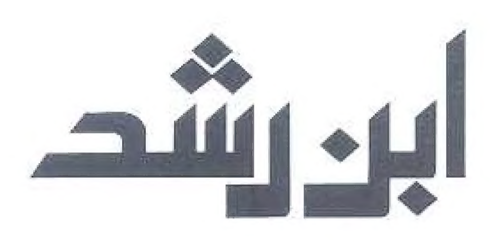
تأليف






نهضة مصر
www.nahdetmisr.com

فى التنوير الإسلامى ٥



بين الغرب والإسلام

تأليف

د. محمد عمارة



أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة ١٩٣٨
www.nahdetmisr.com

العنوان: ابن رشد بين الغرب والإسلام .

المؤلف: د. محمد عمارة .

إشراف عام: داليا محمد إبراهيم .

تاريخ النشر: يناير 2004م .

رقم الإيداع: 2004/ 1666

الترقيم الدولي: ISBN 977-14-2582-X

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابي - المهندسين - الجيزة
ت: 3466434(02)–3472864 (02) فاكس: 3462576 (02) ص.ب: 21 إمبابة
البريد الإلكتروني للإدارة العامة للنشر: Publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة السادس من أكتوبر
ت: 8330287 (02) - 8330289 (02) - فاكس: 8330296 (02)
البريد الإلكتروني للمطابع: Press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسي: 18 ش كامل صدقي - الفجالة - القاهرة - ص.ب: 96 الفجالة - القاهرة.
ت: 5909827 (02) - 5908895 (02) - فاكس: 5903395 (02)

مركز خدمة العملاء: الرقم المجاني: 08002226222
البريد الإلكتروني لإدارة البيع: Sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طريق الحرية (رشدي)
ت: 5230569 (03)

مركز التوزيع بالمنصورة: 47 شارع عبد السلام عارف
ت: 2259675 (050)

موقع الشركة على الإنترنت: كافة إصدارات شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع تجدونها على موقع الشركة بالعنوان التالي: www.nahdetmisr.com الرقم المجاني 07775666



www.nahdetmisr.com

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

كان ابن رشد - أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد - (٥٢٠ - ٥٩٥هـ ١١٢٦ - ١١٩٨م) - فيلسوفًا حكيمًا . . ومتكلمًا مسلمًا . . وفقيهًا مالكيًا . . وقاضيًا للقضاة . . وطبيبًا عظيما . . وأديباً ولغوياً . . أبدع فى ميادين هذه الفنون والعلوم آثارًا خالدة ، تشهد على «التخصص العميق» مع «الموسوعية» التى أحاطت بكل هذه الميادين . .

فله فى علم الكلام : (مناهج الأدلة فى عقائد الملة) وفى المنهج : (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) . . وفى الفقه : (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) . . وفى اللغة والأدب والنحو : (تلخيص كتاب الشعر) و (الضرورى فى النحو) و (كلام على الكلمة والاسم المشتق) . . وله فى الطب أكثر من عشرين كتابا ، أشهرها : (كتاب الكليات) . . أما فى الفلسفة - التى صارت أشهر ميادين إبداعاته - فله من الشروح والتآليف ما يزيد على التسعين كتابًا . .

وإذا كانت الشهرة بالفلسفة قد غلبت على ابن رشد ، فإن مرجع ذلك لم يكن فقط إمامته لهذا الفن فى عصره ، وإنما لغلبة ملكة التفلسف عليه فى كل فن أو علم كتب فيه . . فهو قد فلسف علم الكلام الإسلامى ، فارتفع ببراهينه عن جدل

المتكلمين الذى غلب على الاحتجاج فيه . . وفلسف علم الفقه ، عندما جعل كتابه (بداية المجتهد) موسوعة فى فلسفة اختلاف الفقهاء فيما اختلفوا فيه . . وكذلك كان (فصل المقال) و (تهافت التهافت) كتابين فى فلسفة المنهج ، وحكمة الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين . .

تلك حقائق لا يختلف فيها العارفون بأبى الوليد . .

وإذا كان «ابن الأبار» (٥٩٥ - ٦٥٨هـ ١١٩٩ - ١٢٦٠م) قد أجاد التصوير لمكانة ابن رشد بين علماء عصره ، وفى سياق العلم الإسلامى والعالمى ، عندما تحدث عنه فقال : «كانت الدراية أغلب عليه من الرواية ، درس الفقه والأصول وعلم الكلام ، وغير ذلك . ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلمًا وفضلاً . وكان ـ على شرفه ـ أشد الناس تواضعًا وأخفضهم جناحًا ، عُنى بالعلم من صغره إلى كبره ، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ، وأنه سوَّد فيما صنَّف وقيد وألَّف واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة . ومال إلى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره . وكان يُفْزَعُ إلى فتواه فى الطب كما يُفْزَعُ إلى فتواه فى الفقه ، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب ، حتى حكى عنه أبو القاسم بن الطيلسان : أنه كان يحفظ شعرى حبيب والمتنبى ، ويكثر التمثيل بهما فى مجلسه ، ويورد ذلك أحسن إيراد» . .[1] .

---

(١) أرنست رينان (ابن رشد والرشدية) ص ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ترجمة عادل زعيتر ، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧م .

فإن أهمية هذا الوصف تتعدى تصوير «الموسوعية - المتخصصة» لابن رشد ، إلى الإشارة إلى كماله العلمى ، وفضله الخلقى ، والتواضع الذى زان شرف مكانته الاجتماعية والعلمية ، فجعله جامعًا إلى العلم العدالة الجامعة التى اشترطها الإسلام وحضارته فى العلماء قبل الأمراء ! . .

فابن رشد ، الذى كانت حياته الفكرية تجسيدًا للصراع الفكرى بين تيارات الفلاسفة وفرق المتكلمين ، هو الذى يضع ضوابط العدالة لهذا الصراع فيقول : «إن العالِم ، بما هو عالم ، إنما قصده : طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتحيّر العقول»[1] . . وهو الداعى إلى أن تكون «حياة» العالِم تجسيدًا «لفكره» وذلك حتى يجد فكره طريقًا ممهدة إلى القلوب والعقول «فإنما تكون الأقاويل التى يُحثّ بها على السنن مقنعة ، إذا كان المشيرون بها ذوى صلاح وحسن فعل ، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة هاهنا معلومة لنا وموجودة فينا ، فإنه إذا وُجد فينا الخُلق الذى نحث عليه كان قولنا فى الحث عليه أشد إقناعًا»[2] . .

أما العدالة الجامعة بين إنصاف «الآخرين» وبين الاعتصام بالحق الذى نؤمن به كمسلمين ، فإن ابن رشد يحدد منهاجها ، فيقول : «فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرًا فى الموجودات ، واعتبارا لها ، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان

(١) (تهافت التهافت) ص ٦٧ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ .

(٢) (تلخيص الخطابة) ص ١٤٠ ، ١٤١ . تحقيق : د . محمد سليم سالم . طبعة القاهرة ١٩٦٧م .

منها موافقا للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه . وما كان منها غير موافق للحق ، نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم»[1] ! . .

***

وإذا كانت الأرض ممهدة لدارسى «ابن رشد الفيلسوف» . . أو «ابن رشد الفقيه» . . أو «ابن رشد الطبيب» . . فإنها ليست كذلك بالنسبة لدارسيه «مفكرا» . . **أى دارسى موقعه الفكرى بين تيارات الفكر ومذاهب النظر والخيارات المطروحة على الأمم فى التقدم والنهوض . . ففى هذا الميدان احتدم الخلاف حول موقع ابن رشد ، منذ عصره . . وحتى كتابة هذه الصفحات ! . .**

ولم يكن «سوء الظن» أو «الاختلاف فى موقع ابن رشد من مذاهب النظر وألوان الفكر ومذاهب التقدم» نابعًا من غموض فى منهاج فيلسوفنا ، أو نقص فى وضوح فكره ، بقدر ما كان نابعًا من «الهوى» حينًا ، ومن النظرة الجزئية وحيدة الجانب إلى قطاع معزول من فكره - عن بقية القطاعات - فى أغلب الأحايين ! . .

فالذين رأوه شارحًا لأرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ق .م) قد حمّلوه أحمال فيلسوف اليونان . . والذين رأوه ناقدًا لفرق المتكلمين الإسلاميين ، حَمّلوه على «الفلسفة» ، بالمعنى اليونانى ، وعلى «العقلانية» التى لا «نقل» فيها . . فخلت هذه النظرات الجزئية لقطاعات مبتورة من أعمال أبى الوليد ، خلت من المنهاج الذى

---

(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٢٨ . دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٢م .

حدده الرجل للناظرين فى مذاهب النظر وتيارات الفكر . . وهو المنهاج الذى لم يبتدعه ، وإنما استخلصه من معيار النظر الإسلامى ، وهو : عرض «الحكمة» - التى هى «الإصابة فى غير النبوة» . . أى الصواب الذى يصل إليه «العقل البشرى» - بصرف النظر عن دين صاحبه واتجاه مذهبه - على «الحكمة» التى نزل بها الكتاب العزيز - أى الإصابة التى جاءت بها الرسالة السماوية الخاتمة - فما اتفقا فيه - العقل . . والنقل - كان هو الحكمة بإطلاق ، لأنهما هدايتان من الخالق الواحد - الذى أنزل الكتاب والحكمة - لهداية خليفته الإنسان .

فإذا كان الرسول ﷺ قد بعث إلى الناس ليعلمهم الكتاب والحكمة ﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ﴾[1] . . وإذا كانت «الحكمة» - كما عرفها الحديث النبوى - هى «الإصابة فى غير النبوة»[2] . . فإن النظر العقلى فريضة إلهية ، والإصابة العقلية التى يثمرها هذا النظر ضرورة دعت إليها آيات الوحى والتنزيل ، ليتزامل الكتاب والحكمة فى هداية الإنسان . .

«فالحكمة - (عند ابن رشد) - هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[3] . . . والبرهان هو : «النظر بالعقل فى الموجودات»[4] . . فإن هذا النظر فى الموجودات بالعقل هو السبيل الإسلامى لمعرفة الصانع الواحد لهذه الموجودات - وفى ذلك جوهر

---

(١) سورة البقرة : آية ١٢٩ .
(٢) رواه البخارى .
(٣) (تهافت التهافت) ص ١٠١ .
(٤) (فصل المقال) ص ٢٣ .

الدين وأولى فرائضه ـ ، لأن ذلك هو سبيل «الاعتبار في الموجودات ، ودلالة الصنعة فيها . فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع»[1] ، ولذلك جاء الكتاب بإيجاب هذه الحكمة - النظر العقلى والبرهانى فى الموجودات - فلقد «أوجبه الشرع ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾[2] ﴿ أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾[3] ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت ﴾[4] ﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض ﴾[5] . .»[6] .

فالنظر العقلى ، والفحص فى الموجودات بالبرهان : «حكمة إسلامية» أوجبها الشرع ، لأنها هى طريق الوصول إلى جوهر الدين والتدين - معرفة الذات الإلهية - . . ومن هنا تأتى علاقة المؤاخاة بين هذه «الحكمة» وبين «الشريعة» فى المنهاج الإسلامى ، الذى صاغه ابن رشد . . ويأتى ضبطه ، الذى يميز إسلامية الحكمة ، إذا هى التزمت العدالة الإسلامية فى النظر ، والفضيلة والخلق الإسلاميين فى صناعة البرهان . . وبعبارة ابن رشد «فمن كان أهلا للنظر . . هو الذى جمع بين أمرين :

أحدهما : ذكاء الفطرة .

---

(1) المصدر السابق ـ ص ٢٦ .

(2) سورة الأعراف : آية ١٨٥ .

(3) سورة آل عمران : آية ١٩١ .

(4) سورة الحشر : آية ٢ .

(5) سورة الغاشية : الآيتان ١٧ ، ١٨ .

(6) (فصل المقال) ص ٢٢ ، ٢٣ .

والثانى : العدالة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية . .»[1] .

***

لكن . . ومع كل هذا الوضوح والتحديد فى المنهاج الرشدى للنظر العقلى - الذى بلور فيه منهاج الإسلام - فى جعل الحكمة العقلية فريضة إلهية ، والأخت الرضيعة للشريعة السماوية - وهو المنهاج الذى شهدت إبداعاته الفكرية لدقة تطبيقه له وشدة التزامه به - . . فقد اختلف الناس فى الموقع الفكرى لابن رشد اختلافا شديدا . . فوقف به البعض عند «ذكاء الفطرة» دون العدالة الشرعية ، عندما رأوا فى «حكمته» الفلسفة التى لا تلتزم بالشريعة . ولا تعرض «إصابة العقل» على «إصابة النبوة» . . بل واشتط البعض فرآه داعية لإقامة الفلسفة - اللا إسلامية - على أنقاض الدين ؟! .

ففرح أنطون (١٢٩١ - ١٣٤٠هـ ١٨٧٤ - ١٩٢٢م) - وهو علمانى مارونى - يقول : «إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادى قاعدته العلم» . .[2] .

والقس يوحنا قمر ، يقول : «إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب ، بعد المعرى ، عن الإسلام»[3] .

والدكتور مراد وهبة - وهو «ماركسى - من إخواننا الأقباط - وأستاذ للفلسفة الغربية» يقول : «إن ابن رشد يُخضع الدين

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨ .

(٢) (ابن رشد وفلسفته) ص ٣٣ ، ٣٧ ، طبعة الإسكندرية ١٩٠٣م .

(٣) (ابن رشد) جـ٢ ص ٣١ . طبعة بيروت ، المطبعة الكاثوليكية .

للعقل .. وداعية لفصل الدين عن الدولة .. ومؤسس للتنوير الغربى والعلمانية الغربية» [١] .

ولقد جاءت هذه الأحكام - مع افتراض حسن النية وسلامة الطوية - من أن هؤلاء الباحثين قد انطلقوا للحكم على ابن رشد من دراستهم لتيار «الرشديين اللاتين» ، الذى صارع الكنيسة الكاثوليكية فى أوروبا إبان بدايات النهضة الأوروبية - والذى لعب دوراً ملحوظاً فى التأسيس للتنوير والعلمانية - فحسبوا مقالات «الرشديين اللاتين» على فيلسوف قرطبة المسلم .. غير ناظرين إلى الدراسات الجادة والكثيرة التى قوّمت فلسفة ابن رشد ، وحدّدت موقعه الفكرى انطلاقاً من إبداعاته الفكرية وإضافاته وانتقاداته المبثوثة فى شروحه على أرسطو ، وفى ضوء مقارنة هذه الإبداعات بمقولات «الرشديين اللاتين» .. وهى الدراسات التى جعلت «رينان» (١٨٢٣ - ١٨٩٢م) - وهو أبرز دارسى ابن رشد من فلاسفة الغرب المحدثين - يقول : «إن القدر قد جرى بأن يكون ابن رشد ذريعة لانطلاق أشد الأحقاد اختلافاً ، وأشد ضروب الصراع العقلى عنفاً ، كما جرى بأن يكون اسمه علمًا يخفق على تلك الآراء التى لم يفكر فيها مطلقا على وجه التأكيد» [٢] ! .

وجعلت «أسين بلاسيوس» (١٨٧١ -١٩٤٤م) - وهو من أبرز المستشرقين الغربيين ، وأخبرهم بتراث الإسلام ، وأعدلهم أحكاما - يقول : «إن من الواجب أن نشير إلى تلك الفكرة الوهمية التى

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٤١ ، ١٥٦ ، ١٥٩ . طبعة القاهرة والكويت ١٩٩٤م .

(٢) د . محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكوينى) ص ٤١ ، طبعة القاهرة . مكتبة الأنجلو المصرية

كان جميع المؤرخين ضحية لها . وهى أنهم متى وجدوا جماعة من «المدرسيين» الذين نطلق عليهم فى العصور الوسطى ، وفى عصر النهضة ، اسم «الرشديين» ، فإنهم لا يترددون أن يلقوا على رأس ابن رشد كل النظريات التى تتميز بها هذه الجماعة»[1] .

كما جعلت الإمام محمد عبده (١٢٩٥ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) وهو من أفقه الناس بإبداعات ابن رشد -- يقول - فى ختام نقده لآراء فرح أنطون . . وبعد عرض فلسفى لمذهب ابن رشد - : «فهل بعد هذا يُعد الفيلسوف ماديا ، ومذهبه مذهبًا ماديًا قاعدته العلم ؟! . . لا . . . بل إلهى ، ومذهبه مذهب إلهى قاعدته العلم ، قائل بخلود النفس ، وسعادتها وشقائها وعذابها ونعيمها . .»[2] .

لقد أرادت النهضة الغربية الحديثة - بالوضعية . . والعلمانية - وعقلانية التنوير - اللادينية - إقامة قطيعة معرفية مع اللاهوت النصرانى ، وحذف «جملته المعترضة» من سياق تطورها الحضارى ، لتأسيس نهضتها الحديثة على تراثها الإغريقى . فقدمت لذلك نظرية الحقيقتين :

(ا) العقلية العلمية الوضعية . . التى تؤسس عليها النهضة .

(ب) والدينيــة التى لا تخـضع لمناهج العلم ، ولا ترقى إلى مستوى الحقيقة العلمية . .

---

(١) المرجع السابق . ص ٢٠ ، ٢١ .

(٢) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ٣ ص ٣٢٧ . دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة طبعة القاهرة ١٩٩٣م .

ولقد نسبوا القول بالحقيقتين إلى ابن رشد .. وسمى فريق من روّاد هذه الدعوة أنفسهم «بالرشديين» ، ولقد كانوا - فى الحقيقة - منطلقين من الأرسطية - كما رأوها فى شروح ابن رشد لأرسطو - وليس من الرشدية - التى قدمها ابن رشد فى إبداعه الخاص .. ومن هنا جاءت جناية النظرة الجزئية ، وحيدة الجانب ، لهؤلاء الذين لم يروا من ابن رشد سوى الشروح على أعمال فيلسوف اليونان .

وإذا كان فرح أنطون - وهو طليعة العرب الذين نقلوا هذه النظرة المغلوطة إلى لغتنا العربية - إنما صنع ذلك ، وهو يؤسس - مع مجموعة المثقفين الموارنة الذين سعوْا - تحت مظلة السلطة الاستعمارية فى بلادنا - إلى إحلال النموذج الغربى فى النهضة والتقدم - النموذج الوضعى العلمانى - محل النموذج الإسلامى الجامع : بشمولية منهاجه ، بين الدين وسائر ميادين العمران الدنيوى - فسعى إلى الاحتماء بفيلسوف مسلم ، وهو يقدم الخيار الحضارى اللا إسلامى إلى الأمة المسلمة .. فإن خلفاء فرح أنطون - الذين تجاوزوا «وضعيته المنطقية» ، التى جاورت بين «الدين» و «العلم» ، مع الفصل بينهما - إلى «الوضعية المادية» ، التى تتجاوز «الدين» ، بتأويله ، فتخضعه للعلم والعقل - إخضاع إلغاء ، وليس وقوفا عند الفحص والنظر والفقه - .. هؤلاء الخلفاء يصنعون اليوم .. فى مواجهة تعاظم ظاهرة الإحياء الإسلامى - ذات الصنيع مع ابن رشد .. صنيع الاستدعاء القسرى لفيلسوف قرطبة ، لجعله «الساتر» الذى يتحصنون به ، وهم يحاولون إقامة

قطيعة معرفية مع الإسلام ، وذلك بإحلال التنوير الغربى - والعلمانية الغربية اللادينية - محل الوحى والغيب والشريعة ، عزلا للسماء عن الأرض ، وإحلالا «للدين الطبيعى» محل الدين السماوى ، واستبدالا عاما وكاملا «للنسبى» «بالمطلق» ، و «للعقل» «بالنقل» ، و «للسلطة البشرية» «بالسيادة الشرعية» - بحسبان هذه الثنائيات فى الإسلام ، كما هى فى الفكر الغربى ، من «المتقابلات .. المتناقضات» ..

ولقد سلكوا إلى ذلك أبوابا عدة ، فى مقدمتها ، ومن أهمها باب التزييف لمذهب ابن رشد فى التأويل ! .. حتى لقد صوروا دعوتهم إلى إحياء فلسفة ابن رشد : دعوة إلى تبنى الخيار الغربى العلمانى فى التقدم والنهوض ، دون مواربة أو تأويل ! - الأمر الذى جعلنا نختار .. فى الحديث عن ابن رشد المفكر - تحديد موقعه الفكرى بين خيارى النهضة : الغربى .. والإسلامى ، وتحرير حقيقة مذهبه فى التأويل ، تبيانا لحقيقة مكانه من مذاهب الحكمة وتيارات الإصلاح .



الدعوى

يقول أصحاب هذه الدعوى - «الجديدة - القديمة» - التى تربط ابن رشد بمقولات «الرشديين اللاتين» ، وبتأسيس التنوير الغربى والعلمانية الغربية . إن الاتهامات التى أصدرها أسقف باريس ، فى مارس سنة ١٢٧٧م ، والتى حرمت ثلاث عشرة قضية فكرية للرشديين اللاتين . ومنها :

١ - إنكارهم علم الله للجزئيات الحادثة . .

٢ - وإنكار العناية الإلهية فيما يخص الأفعال الإنسانية . .

٣ - وقولهم بقدم العالم . .

٤ - وتقديم الفلسفة على الشريعة . .

٥ - وإنكارهم الخوارق والمعجزات .

٦ - وقولهم بحقيقتين مختلفتين ، فلسفية ودينية ، وصادقتين معا . .

يقولون : إن هذه القضايا هى أفكار ومقولات رشدية . . وأن أهمها «هو نظرية «الحقيقة المزدوجة» . ومفادها إمكان صدق نتيجتين متناقضتين فى آن واحد ، أى إحداهما صادقة فى مجال العقل والفلسفة ، والأخرى صادقة فى مجال الإيمان الدينى . . وأن فلسفة ابن رشد - هذه - قد أفرزت تيارًا رشديًا فى أوروبا أسهم فى الإصلاح الدينى وفى التنوير»[1] .

---

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤١

بل لقد تجاوزوا هذه الحدود لهذه الدعوى - التى سبقهم إليها فرح أنطون - إلى ادعاء أن ابن رشد «قد أخضع الدين للعقل . . بالتأويل» . . وهو ادعاء يفضى إلى أن ابن رشد قد تجاوز وألغى الحقيقة الدينية ، عندما اعتمد - بالتأويل - حقيقة واحدة ، هى الحقيقة العقلية . . . ورأوا أنهم بهذا التجاوز قد اكتشفوا ما لم يكتشفه فرح أنطون . . فلقد «اتجه فرح أنطون إلى ضرورة الفصل بين العلم والدين . وحجته فى ذلك أن العلم يوضع فى دائرة «العقل» ، لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة . أما الدين فيوضع فى دائرة «القلب» لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب من غير فحص فى أصولها . . ومعنى ذلك أن لكل منهما دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاء دون أن يكون أحدهما تابعا للآخر» .

ويضيف الدكتور مراد وهبة - متجاوزا دعوى فرح أنطون فيقول : «وفى رأيى أن هذا الاتجاه مخالف لما يذهب إليه ابن رشد ، إذ إن ابن رشد يُخضع الدين للعقل بفضل ما لدى العقل من قدرة على التأويل من أجل الكشف عن المعنى الباطن للنص الدينى الذى يتفق ومقتضيات العقل . وأعتقد أن هذا المفهوم عن التأويل لابن رشد هو الذى أصبح مقبولا فى أوروبا ، بل أصبح أساسا لما يسمى بـ «الهرمنيوطيقا» أى علم التأويل»[1] . .

ونحن لن نقف - مكتفين - فى رد دعوى - تأسيس ابن رشد لعلم التأويل ، بمعناه الوضعى الغربى - والذى يعنى تجاوز الدين

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

وإخضاعه للعقل - لن تقف عند تناقض هذه الدعوى مع ما قاله صاحبها من أن هذا التأويل الغربى قديم قدم الفلسفة اليونانية «فالهرمنيوطيقا» Hermeneutics لها علاقة بهرمس Hermes .. والهرمنيوطيقا واحد من مؤلفات أرسطو - عن الهرمنيوطيقا Per Hermeneius»[1] .

وإنما سنعمد إلى الإبداع الفكرى لابن رشد، عارضين مقولات «الرشديين اللاتين» على هذا الإبداع . لنرى هل هناك نسب حقيقى بين هذه المقولات وبين فكر أبى الوليد ؟ ... ولنتبين حقيقة الموقع الفكرى لفيلسوف قرطبة من مذاهب النظر وتيارات الفكر ومذاهب الأمم فى التقدم والنهوض ..

***

(١) المرجع السابق . ص ١٣٩ .

١ - العلم الإلهى بالجزئيات

لقد كان «إنكار الرشديين اللاتين» علم الله - سبحانه وتعالى - للجزئيات الحادثة، هو فهمهم لمقتضى التصور الأرسطى لنطاق فعل الذات الإلهية.. فالله، فى ذلك التصور، قد خلق العالم، وحركه، ثم أصبح لا يدرى من أمر تدبيره شيئا.. فهو كصانع الساعة، الذى انتهت علاقته بها بعد صنعه لها.. ومن ثم فهو لا يعلم ما يحدث فى هذا العالم من جزئيات.. وليس هكذا التصور الإسلامى لنطاق فعل وتدبير ورعاية الذات الإلهية لكل الموجودات.. فالله ليس مجرد خالق للعالم، وإنما هو أيضا مدبر للكون المادى والاجتماع البشرى.. والقرآن يقدم هذا التصور ﴿ ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ﴾[١] ﴿ قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾[٢] فى مقابل التصور الوثنى الجاهلى - المماثل للتصور الأرسطى - ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله ﴾[٣]... والذى جعلهم يرجعون بما وراء «الخلق» من التدبير والعلم بالجزئيات الحادثة.. إلى الطواغيت والأوثان.. فالخلق لله.. والتدبير لغير الله.

ولقد كان فكر ابن رشد فى هذه القضية إسلاميا خالصا..

(١) سورة الأعراف: آية ٥٤.
(٢) سورة طه: الآيتان ٤٩، ٥٠.
(٣) سورة العنكبوت: آية ٦١.

فالله ـ سبحانه وتعالى ـ عنده، عالم بالجزئيات، كما هو عالم بالكليات.. لكن هذا العلم الإلهى مفارق لعلمنا الإنسانى، لأن علمنا الإنسانى صادر عن الموجودات، ومُسَبَّب عنها، ومتغير بتغيرها، ومعلول لها.. بينما العلم الإلهى سبب فى وجود هذه الموجودات.. فالمغايرة ليست بين الكلى والجزئى فى العلم الإلهى - وإنما هى بين كل العلم الإلهى وبين علم الإنسان..

«إن علمنا معلول للمعلوم به، فهو مُحدَث بحدوثه، ومتغير بتغيره، وعلم الله ـ سبحانه ـ بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة المعلوم الذى هو الموجود، فمن شبّه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصهما واحدة، وذلك غاية الجهل.. وكيف يُتَوَهَّم على المشائين أن يقولوا: إنه ـ سبحانه ـ لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة فى الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان فى النوم من قِبَل العلم الأزلى المدبر للكل، والمستولى عليه؟!»[1] «فالعلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدث لا أنه غير متعلق أصلا»[2].

وإذا كانت التصورات الأرسطية والوثنية - وكذلك التصور النصرانى - لنطاق فعل الذات الإلهية، والتى تراه مجرد خالق للعالم، غير مدبر له، فتدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، هى

(١) (فصل المقال) ص ٣٩. وانظر كذلك (تهافت التهافت) ص ١١٠، ١١٢، ١١٤.
(٢) ضميمة فى العلم الإلهى (فصل المقال) ص ٧٦.

المنطلقات للتصور العلماني : الذى يحرر العالم من حاكمية الشريعة الإلهية . . فإنّ قطع ابن رشد بأن «الله ـ تبارك وتعالى ـ هو الفاعل للكل ، وموجده ، والحافظ له . . وهو المدبر للكل ، والمستولى عليه» [1] . . يجعله على النقيض من التصور العلمانى لنطاق عمل وفعل وتدبير الذات الإلهية ، ومن ثم ينفى علاقة فكره بتأسيس العلمانية الغربية . . . كما ينفى علاقة هذا الفكر الرشدي بمقالة الرشديين اللاتين فى نفى العلم الإلهى بالجزئيات . .



(١) المصدر السابق ، ص ٣٩ ، ٤٠ .

٢- علاقة العناية الإلهية بالأفعال الإنسانية

وإذا كان «الرشديون اللاتين» قد أسسوا تنويرا وضعيا وماديا يقف بالإنسان عند حدود هذا العالم، منكرا العناية الإلهية فيما يخص تدبير الإنسان وأفعاله الإنسانية.. فإن ابن رشد - الذي رفض أدلة المتكلمين التي استدلوا بها على وجود الذات الإلهية - قد حصر هذه الأدلة في دليلين اثنين.

أولهما: دليل العناية الإلهية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجل العناية به.

وثانيهما: اختراع الله ـ سبحانه وتعالى ـ جواهر الأشياء والموجودات.. فقال عن دليليْ «العناية» و«الاختراع»: «إنه إذا استقرئ الكتاب العزيز، وجدت الطريقة الشرعية - التي نبّه الكتاب العزيز عليها، واعتمدتها الصحابة - للإقرار بوجود البارى سبحانه، تنحصر في جنسين:

أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسمِّ هذه: دليل العناية.

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسمِّ هذه: دليل الاختراع[1]».

---

(١) (مناهج الأدلة) ص ١٥٠، دراسة وتحقيق: د. محمود قاسم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥م.

وفى علاقة «العناية الإلهية» ، والتقدير والقضاء الإلهيين ، بالأفعال الإنسانية ، لا يدع ابن رشد مجالاً لأى شبه بين مذهبه الإسلامى وبين المذاهب المادية والوضعية للتنوير الغربى .. فهو يقطع بأن «الإرادة الإنسانية» فى الفعل والترك ، إنما يتدخل فى إيجادها وفى تحديد نطاق فعلها العوامل والظروف والأسباب والملابسات التى خلقها الله خارج الإنسان ومن حوله ، بل وفى داخله ، مما لا دخل للإنسان الفاعل فيها .. فالإرادة والفعل الإنسانيان محكومان بخلق الله وعنايته وقضائه وقدره .. «فالله ـ تبارك وتعالى ـ قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى أضداد . لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاه الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق عنها ، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً .. بإرادتنا ، وموافقة الأفعال التى من خارج لها ، وهى المعبر عنها بقدر الله .

وهذه الأسباب التى سخرها الله من خارج ليست هى متممة للأفعال التى نروم فعلها أو عائقة عنها فقط ، بل هى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين . فإن الإرادة إنما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق بشىء . وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شىء يعرض لنا من الأمور التى من خارج .. ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود ، وترتيب منضود ، لا يخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ، ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التى

من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة ، ومقدار محدود . وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مُسبَّبة عن تلك الأسباب التى من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدَّرة ، فهو ضرورة محدود مقدر ، وليس يُلْفَى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التى خلقها الله - تعالى - فى داخل أبداننا .

والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة ، أعنى التى لا تخل ، هو القضاء والقدر الذى كتبه الله - تعالى - على عباده وهو اللوح المحفوظ»[1] .

هكذا جعل ابن رشد «العناية الإلهية» محيطة بالإنسان ، ترعاه ، وتدبر أمره ، وتسهم فى تحديد فعله وتركه ، بل وتسهم فى صنع إرادة الفعل والترك لدى الإنسان .. فأين من هذا المذهب الرشدى و «الرشدية الإسلامية» إنكار العناية الإلهية عند «الرشديين اللاتين» ؟! .

وفى ضوء هذا الربط الرشدى بين الأفعال الإنسانية الإرادية وبين العناية الإلهية ، نرى مذهب ابن رشد فى السببية .. فعلى حين أجمعت مذاهب التنوير الغربى على «اكتفاء الطبيعة بذاتها» ، واستغنائها - فى إفراز المُسَبَّبات - بالأسباب الذاتية ، الموجودة فى ظواهرها وقواها ، عن أية أسباب فوق الطبيعة ووراءها .. نجد لابن رشد ، فى السببية ، مذهبا إسلاميا ، يرد كل

---

(١) (المصدر السابق) ص ٢٢٥ - ٢٢٧ .

الأسباب الطبيعية إلى مسبب الأسباب وموجدها ـ سبحانه ـ وتعالى . فهو فى تقرير العلاقة بين الأسباب والمسببات ، ينبه على أن رفع هذه العلاقة - علاقة السببية - أو إنكارها يوقعنا فى مذهب «الصدفة» و «المادية» فيقول : إنه «متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يُرَدُّ به على القائلين بالاتفاق : أعنى الذين يقولون : لا صانع ههنا ، وإنما جميع ما حدث فى هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية»[1] .

فالقول بعلاقة الأسباب بالمسببات - برأى ابن رشد - لازم لكل مؤمن بوجود فاعل وموجد للوجود - وهذا نقيض المذاهب المادية - ولكن قيام علاقة السببية بين الأسباب والمسببات لا يعنى ، عند ابن رشد ، إنكار الفعل الإلهى ، المُسبِّب لجميع الأسباب ، والقائم عليها ، وفوقها . . وبهذا يجمع ابن رشد بين فعل الأسباب وبين سلطان خالقها عليها - ومن ثم على المسبَّبات - وهو ما غفل عنه الباطنية وبعض المتكلمين .

وفى صياغة هذا المذهب - الذى ينهى الخلاف المفتعل حول السببية فى الفكر الإسلامى - يقول ابن رشد : «وإنما الذى قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول - (نفى علاقة الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات) - الهروب من القول بفعل الطبيعة التى ركّبها الله فى الموجودات التى ههنا ، كما ركّب فيها النفوس ، وغير ذلك من الأسباب المؤثرة . فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسبابا فاعلة غير الله» .

---

(١) (المصدر السابق) ص ٢٠٠ .

ثم يقـدم ابن رشـد الحل لهـذا الذى أُشكل على بعض المتكلمين ، فيقول : «وهيهات ، لا فاعل ههنا إلا الله ، إذْ كان مخترع الأسباب وكونها أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها . وأيضا ، فإنهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرًا عن سبب طبيعى ، ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة ، وأنه لا شىء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة فى الإحكام ، لعلموا أن القائل بنفى الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم ، بجحده جزءا من موجودات الله . وذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق ـ سبحانه ـ ويقرب هذا من جحد صفة من صفاته .. إن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله فى مُسَبَّباتها ، فإنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم ، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها ، والحكمة هى المعرفة بالأسباب الغائية . والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جداً عن طباع الناس»[1] .

وبهذا المذهب الرشدى فى «العناية الإلهية» .. وفى السببية – التى وضعها فى إطار العناية الإلهية – يقف ابن رشد على النقيض من مذهب «الرشديين اللاتين» ، الذين أنكروا العناية الإلهية لأفعال الإنسان .. وعلى الضد من فلسفة التنوير الغربى – المادية والوضعية – التى قررت «اكتفاء الطبيعة بذاتها» : نافية التأثير فيها والتدبير لها من فوقها وورائها .

***

(١) (المصدر السابق) ص٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٣١ .

٣ - قِدَم العالم

أما دعوى قِدَم العالَم، التى قال بها «الرشديون اللاتين» - ومن بعدهم كل المدارس الوضعية والمادية فى فلسفة التنوير الغربى - فإن ابن رشد يقدم فيها مذهبا يخرجها عن هذا الاستقطاب الذى قام إزاءها بين الفلاسفة القدماء وبين المتكلمين الإسلاميين.. فيقول:

«وأما مسألة قِدَم العالم، وحدوثه؛ فإن الاختلاف فيها بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعا للاختلاف فى التسمية؛ وبخاصة عند بعض القدماء.

وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان، وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا فى تسمية الطرفين، واختلفوا فى الواسطة:

فأما الطرف الواحد: فهو موجود وُجِد من شيء غيره؛ وعن شيء، أعنى عن سبب فاعل، ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعنى على وجوده. وهذه هى حال الأجسام التى يُدْرَك تكوّنها بالحس، مثل تكوّن الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات، وغير ذلك. فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع، من القدماء والأشعريين، على تسميتها محدثة.

وأما الطرف المقابل لهذا، فهو: موجود لم يكن من شىء، ولا

عن شيء ، ولا تقدمه زمان . بهذا ، أيضًا ، اتفق الجميع ، من الفرقتين ، على تسميته قديمًا . وهذا الموجود مُدْرَك بالبرهان ، وهو الله ـ تبارك وتعالى ـ الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له ـ سبحانه وتعالى ـ قدره .

وأما الصنف من الموجود الذى بين هذين الطرفين ، فهو : موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء ؛ أعنى عن فاعل ؛ وهذا هو العالم بأسره . . فهذا الموجود قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقى ، ومن الوجود القديم ، فمن غَلَّب ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث : سماه قديما ، ومن غَلَّب عليه ما فيه من شبه المُحْدث : أسماه مُحْدثًا .

وهو فى الحقيقة ، ليس مُحْدثًا حقيقيًا ولا قديمًا حقيقيًا ، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة»[1] .

فابن رشد ، هنا ، يقدم – فى الخلاف حول قِدَم العالم وحدوثه– مذهبا ثالثا ، فيه حل للخلاف الذى أحدث استقطابا بين الفلاسفة وبين بعض المتكلمين . . وليس قائلا بالقدم الحقيقى للعالم . . وهو مذهب يجعله على النقيض من مذاهب التنويريين : الماديين والوضعيين . . ذلك أنه ينتصر ، بهذا المذهب ، للفكر الإلهى الذى جعل العالم وسائر الموجودات مخلوقة للخالق الواحد القديم .

فليس من الأمانة ولا من الموضوعية «حشره» فى إطار التنوير الوضعى والمادى والعلمانى . . فضلاً عن جعله المؤسس لهذا التنوير ! .

(١) (فصل المقال) ص ٤٠ – ٤٢ .

٤ - علاقة الفلسفة بالشريعة

لقد جعل التنوير الغربى شعاره : «إنه لا سلطان على العقل إلا للعقل» . . ولم يكن ذلك لمجرد الانتصار للعقل فى مواجهة اللاهوت الكنسى ، وإنما كان ذلك لأن فلسفة هذا التنوير كانت «وضعية ومادية» ، تقف عند معارف وحقائق هذا العالم وحده : عالم الشهادة ، التى رأت العقل قادرًا على أن يستقل بإدراكها دون عون من الوحى والدين . . ولأن هذا التنوير كان وضعيًا فى كل الحالات ، وماديًا فى بعض الحالات ، فهو لم يستغن - مجرد استغناء - عن معارف وحقائق عالم الغيب ، وإنما أنكر أن تكون هذه المعارف جديرة بما هو ضرورى للمعارف من الصدق والوثوق . . فهى عنده : طور طفولة العقل البشرى ، التى تجاوزها إلى الميتافيزيقا ، والتى جاء التنوير ليأخذ بيده إلى الوضعية التى تحصر المعارف الحقة فى العالم والواقع ، وتقف بسبل هذه المعارف عند العقل والتجربة . . فلا غيب فى مصادر المعرفة ، ولا وحى ولا وجدان فى سُبُل اكتسابها . .

ولهذه المنطلقات والمواقف الثابتة فى فلسفة التنوير الغربى ، كان تقديم الفلسفة - وهى ثمرة عقلية ـ على الشريعة الدينية ، بل إذا شئنا الدقة ، إحلال الفلسفة محل الشريعة ، واتخاذها «شريعة عقلية» بدلاً من الشريعة السماوية . . والاستغناء عن الشريعة كمصدر للقانون : «برد القانون إلى أصول فيزيقية وتاريخية» !

كذلك أنكر هذا التنوير الخوارق والمعجزات ؛ انطلاقًا من مبدأ اكتفاء الطبيعة بذاتها ، وإنكاره وجود موجود غير مادى ، مفارق للطبيعة ، قادر على تبديل القوانين الطبيعية والأسباب الذاتية بالخوارق والمعجزات . . .

هذا هو موقف التنوير الغربى من العقل . . ومن علاقة الفلسفة العقلية بمبادئ الشريعة الدينية وبالخوارق والمعجزات . . .

فهل كانت فلسفة ابن رشد - عبر «الرشديين اللاتين» - مؤسسة لهذا التنوير ؟! . . كما يدعى «التنويريون الجدد» فى واقعنا الثقافى هذه الأيام ؟! .

إن مفهوم العقل ، عند ابن رشد ؛ مخالف لمفهومه عند فلاسفة التنوير الغربى . . .

فعلى حين يقول «دولباك» (١٧٢٣ - ١٧٨٩م) : «إن الفكر وظيفة الدماغ» . . ويقول «كابانيس» (١٧٥٧ - ١٨٠٨م) ، «إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء»[١] . . نجد ابن رشد ملتزما بالرؤية الإسلامية التى رأت العقل «ملكة» و «لطيفة ربانية» ؛ وليس عضوا فى جسد الإنسان . . «فالعقل ليس هو شيئًا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة . . إن العقل ليس ينتسب إلى عضو مخصوص من الإنسان . . وليس يكون قولنا فى الإنسان إنه عالم كقولنا إنه يبصر . . فهو يبصر بعضو مخصوص . . وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه فتبيّن أن قولنا فيه : عالم ؛ ليس من قبيل أن جزءا

---

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ٥٦ ، ٦٣ ، ٦٤ .

منه عالم . . وذلك أنه ليس يظهر أن ههنا عضواً خاصاً من عضو من الأعضاء كالحال في قوة التخييل والفكر والذكر ، وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ»[1] .

فالعقل ليس «الدماغ» الذي يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء . . وإنما هو – على عكس التصور المادي لفلسفة التنوير الغربي – كما عند ابن رشد – «ملكة إدراك الموجودات بأسبابها» . . وكما عند الشريف الجرجاني (٤٧٠ – ٨١٦هـ ١٣٤٠ – ١٤١٣م) : «جوهر مجرد عن المادة في ذاته ، مقارن لها في فعله»[2] .

وإذا كان الغرب قد عاد ويعود – بسبب «الفيزياء الذرية المعاصرة التي نأت بالعلم عما كان يتسم به من اتجاه مادي في القرن التاسع عشر» – عاد ويعود إلى تبني النظرة الإسلامية لمفهوم العقل . . . وقال علماء منه : «فيا له من أمر مثير أن نكتشف أن العالم يستطيع بدوره ، أن يؤمن عن حق بوجود الروح . . وإذا كان العقل والإرادة غير ماديين ، فلا شك أن هاتين الملكتين لاتخضعان بالموت للتحلل الذي يطرأ على الجسم والدماغ كليهما»[3] .

فهل نعود نحن – بالادعاءات – إلى صب ابن رشد في القوالب الوضعية والمادية ، التي يراجعها ويتراجع عنها اليوم كثير من الفلاسفة والعلماء الغربيين ؟! . .

---

(١) (تهافت التهافت) ص ١٢٣ ، ١٢٩ ، ١٣٠ .

(٢) (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م .

(٣) روبرت م أغروس ، جورج ن . ستانسيو (العلم في منظوره الجديد) ص ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ترجمة كمال خلايلي طبعة الكويت سنة ١٩٨٩م .

وكذلك الحال عند مقارنة الموقف الرشدى من علاقة الفلسفة بالشريعة بنظيره التنويرى الغربى . . فابن رشد لا يحل الفلسفة العقلية محل الشريعة الإلهية - كما يصنع الماديون الغربيون - ولا يجعلهما متجاورتين ومنفصلتين انفصال الغرف المعزولة - كما يرى الوضعيون - وإنما يؤسس الفكر عليهما معًا ، بعد التوفيق والمؤاخاة بينهما . . ولهذا المقصد عقد ابن رشد كتابه المنهجى (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) . . وفيه قدم هذا الموقف الذى لا يحل الفلسفة محل الشريعة . . ولا الشريعة محل الفلسفة . . ولا يفصلهما عن بعضهما . . وإنما ينطلق من النظرة القرآنية التى علمتنا أن الله هو الذى أنزل «الكتاب» و «الحكمة» ، أى جعل للإصابة مصدرًا جاء به الوحى إلى الأنبياء والرسل . . ومصدرًا يستقل به العقل الإنسانى . . فهما - الإصابة فى النبوة - والإصابة فى غير النبوة - هدايتان من الخالق الواحد للإنسان المُسْتَخْلَف فى إقامة العمران . . . فهما أختان رضيعتان ليس بينهما تناقض أو شقاق . . وفى ذلك يقول أبو الوليد : «إن الحكمة هى صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة . . وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة»[1] . . فهل يجوز أو يسوغ حشر هذا الموقف الرشدى فى قوالب التنوير الغربى المادى والوضعى ؟! والادعاء بأن «ابن رشد يخضع الدين للعقل بفضل ما لدى العقل من قدرة على التأويل» ؟![2] .

***

(١) (فصل المقال) ص ٦٧

(٢) (مدخل إلى التنوير) ص ١٥٦ .

٥ - الموقف من الخوارق والمعجزات

وإذا كان التنوير الغربي - لوضعيته وماديته - قد أنكر الخوارق والمعجزات، فإنه قد اتخذ هذا الموقف لأنه قد رآها خارجة عن الإدراك العقلي، وهو قد نفى صفات المعرفة والحقيقة والصدق والعلم، عن كل ما لا يدرك بالعقل والتجربة المحسوسة.. وجعل شعاره: «لا سلطان على العقل إلا للعقل»....

أما موقف ابن رشد، من هذه القضية، فهو على النقيض من موقف التنويريين الغربيين.. فهو يعلن - صراحة.. وفي الكثير من النصوص، والعديد من الكتب - أن هناك «أمورًا إلهية تفوق العقول الإنسانية»، مثل «مبادئ الشريعة» و «المعجزات»، وأن «كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية». وأن واجب الكافة؛ عامة وخاصة، جمهورًا ومتكلمين وحكماء، هو «التسليم بها والتقليد فيها، والاعتراف بها مع جهل أسبابها».. ومن لا يسلم بهذه المبادئ الشرعية والمعجزات فهو كافر زنديق!..

نعم.. يسوق ابن رشد هذا الموقف الإسلامي - المناقض لفلسفة التنوير الوضعية والمادية - في نصوص واضحة الدلالات، فيقول:

«فالخطأ في الشرع على ضربين:

إما خطأ يُعْذَرُ فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي

وقع فيه الخطأ ، كما يُعْذَرُ الطبيب الماهر إذا أخطأ فى صناعة الطب ، والحاكم الماهر إذا أخطأ فى الحكم ، و لا يُعْذَر فيه من ليس من أهل هذا الشىء .

وإما خطأ ليس يُعْذَرُ فيه أحد من الناس ، بل إن وقع فى مبادئ الشريعة فهو كفر ، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة . وهذا الخطأ هو الخطأ الذى يكون فى الأشياء التى تفضى جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشىء بهذه الجهة ممكنة للجميع ، وهذا مثل الإقرار بالله ـ تبارك وتعالى ـ وبالنبوات ، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروى . وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدى إليها أصناف الدلائل الثلاثة ، التى لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كُلِّف معرفته ؛ أعنى : الدلائل الخطابية ، والجدلية ، والبرهانية . فالجاحد لمثل هذه الأشياء ، إذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر ، معاند بلسانه دون قلبه ، أو لغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها ؛ لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان ، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل ، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة . ولذلك قال ـ عليه السلام ـ : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، ويؤمنوا بى» . يريد : بأى طريق اتفق لهم من طرق الإيمان الثلاثة»[1] .

فالجحد لمبادئ الشريعة كفر ؛ لا عذر لصاحبه ، من الخاصة كان أو من الجمهور . . وجزاؤه عند ابن رشد – القتل . . فهل فى هذا

---

(١) (فصل المقال) ص ٤٥ ، ٤٦ .

المذهب الرشدى تأسيس للتنوير الغربى ، الذى استبدل الدين الطبيعى بالدين الإلهى ؟! .

والمعجزات : التى أنكرها التنويريون ، لأن العقل لم يدرك أسبابها .. يراها ابن رشد - كمبادئ الشريعة - مما لا يُعْذَرُ إنسان فى عدم التصديق بها .. وجاحدها : عنده ، زنديق يجب قتله .. وفى ذلك يقول :

«أما الكلام فى المعجزات .. فَقُدَماءُ الفلاسفة يرَوْن أنها من مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن مبادئ الشرائع العامة ، مثل : هل الله تعالى موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟ ... (وعندهم) - أنه لا يُشك فى وجودها ، وأن كيفية وجودها هو أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية ، والعلة فى ذلك أن هذه هى مبادئ الأعمال التى يكون بها الإنسان فاضلا ، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة ، فوجب ألاّ يتعرض للفحص عن المبادئ التى توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة .. والذى يقوله القدماء فى أمر الوحى والرؤيا إنما هو عن الله - تعالى - بتوسط موجود روحانى ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنسانى عندهم ، وهو الذى يسميه الحذاق منهم العقل الفعّال ، ويسمى فى الشريعة ملكا ..»[1] .

فعلى حين أسس التنوير الغربى العلم على الواقع المدرك بالعقل والتجربة ، مع إنكار معارف الغيب وطرق المعرفة الشرعية .. تحدث ابن رشد عن تسليم الفلاسفة القدماء ، بمبادئ الشريعة - فى

(١) (تهافت التهافت) ص ١٢١ ، ١٢٢ .

الأولوهية . . والنبوة . . والسعادة والشقاء الأخرويين - وبالمعجزات - التى تعجز العقول الإنسانية عن الاستقلال بإدراك كيفية وجودها . . ولذلك فهى تحتاج فى إدراك ذلك إلى الوحى - الذى سلم به الفلاسفة القدماء - بل ورأوه واهب العقل الإنسانى ! . .

ولأن هذا هو موقف الفلاسفة الإلهيين القدماء ، من مبادئ الشريعة ، ومن المعجزات . . كان دفاع ابن رشد عن موقفهم هذا فى رده على الإمام الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥هـ ١٠٥٨ - ١١١١م) - وهو رد يؤكد على موقفهم هذا من مبادئ الشريعة ومن المعجزات . . قال :

«وأما ما نسبه - (الغزالى إلى الفلاسفة) - من الاعتراض على معجزة إبراهيم ـ عليه السلام - (تحول النار عندما ألقى فيها إلى برد وسلام) - فشىء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام ، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادئ الشرائع ، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد ، وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ ، ووجب على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا يتعرض لها بنفى ولا إبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك ، لأن المشى على الفضائل الشرعية هو ضرورى عندهم ، ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان ، بل وبما هو إنسان عالم ، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها ، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان ، ولذلك وجب قتل الزنادقة فالذى يجب أن يقال فيها : إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلا بد

---

(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٢٨ ، دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٨٢م .

أن يعترف بها مع جهل أسبابها . ولذلك لا تجد أحدا من القدماء تكلم فى المعجزات ، مع انتشارها وظهورها فى العالم ، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل ، ولا فيما يقال بعد الموت . فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق ، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم ، فعرض له تأويل فى مبدأ من مباديها ، فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال ـ تعالى ـ : ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾ [1] . هذه حدود الشرائع ، وحدود العلماء»[2] .

فمبادئ الشريعة ، والمعجزات «أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية» . . وواجب العلماء الراسخين فى العلم – الذين عقلوا وجود الخالق للأسباب ، القادر على إحلال أسباب أخرى غير معتادة ، تؤدى إلى معجزات وخوارق ومُسَبَّبات أخرى غير معتادة – أن يعترفوا ويسلموا ويقلدوا فى هذه الأمور التى لا تستقل العقول الإنسانية بإدراك «كيفية وجودها» . . وحتى إذا عرض للراسخين فى العلم تأويل فى شىء من ذلك فواجب ألا يصرحوا بذلك التأويل . . فليس فرضا على العقول الفحص فيما لا قبل لها بإدراكه . . وإنما فرضها أن تقول كما قال الله ـ تعالى ـ : ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾ .

فهل هناك حد أدنى من الفقه والصدق والعدالة العلمية لدى الذين يضعون هذا الفكر الرشدى فى سلة التنوير الغربى الوضعى والمادى ؟! .

***

(١) سورة آل عمران : آية ٧ .

(٢) (تهافت التهافت) ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

٦- التأويل العربي..
والتأويل الغربي

ليس هناك مذهب إسلامي لم يقل أعلامه بالتأويل ، على نحو من الأنحاء ، وفي عدد من النصوص والمشكلات .. وبعبارة الإمام الغزالي - الذي بلغ في التقعيد للتأويل والتفصيل في مراتبه ما لم يبلغه ابن رشد - والذي كان ابن رشد مقتديا به في هذا الفن ؟! فإنه «ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى» التأويل «فالحنبلي مضطر إليه وقائل به .. وكذلك الأشعري والمعتزلي» على تفاوت بينهم في الاقتصاد والتوسط والتوغل في مواضعه[1] .. ومع اتفاق «الفرق على الدرجات الخمس في التأويل : الوجود الذاتي .. والوجود الحسي .. والوجود الخيالي .. والوجود العقلي .. والوجود الشبهي ..» واتفاقهم «أيضا على أن جواز ذلك التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر» ..[1] .

وعلى مذهب الغزالي هذا - الذي جعل التأويل «جائزا» عند «قيام البرهان على استحالة الظاهر» ... أي في بعض المواضع ، لا في كل الأمور - سار ابن رشد ... فاستشهد على أنه «لايقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل» ؛ إذا كان الإجماع ظنيا ، بآراء الغزالي وإمام الحرمين - الجويني - (٤١٩

---

(١) (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ٩ - ١١ . طبعة القاهرة ١٩٠٧م

- ٤٧٨هـ ١٠٢٨ - ١٠٨٥م) . . وأشار إلى سبق الغزالى إلى تحديد مراتب التأويل[1] . . ونبه على أن للتأويل العربى - أى فى اللغة العربية - ضوابط حددتها هذه اللغة ، فهو لا يجوز إلا فى المواطن التى تتوفر فيها للنص هذه الضوابط اللغوية . وذلك عندما قال : «ومعنى التأويل : هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التَّجَوُّز ، من تسمية الشىء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عُدِّدَت فى تعريف أصناف الكلام المجازى»[2] .

كما نبه ابن رشد على الإجماع الإسلامى على أن التأويل جائز فى بعض نصوص الشرع ، فلقد «أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تُخْرَج كلها عن ظاهرها بالتأويل»[3] . . فما ثبت فيه «الإجماع بطريق يقينى لم يصح» فيه التأويل[4] . .

كما نبه على وجود شواهد فى النصوص تعيّن مواطن التأويل ومواضعه . . فكأن «ظاهر الشرع» هو سبيل من سبل التحديد لمواطن «التأويل» ، «لأنه ما من منطوق به فى الشرع ، مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتُصُفِّحت سائر أجزائه ، وُجِدَ فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد»[5] .

---

(١) (فصل المقال) . ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٦ .

(٢) (فصل المقال) . ص ٣٢ .

(٣) المصدر السابق . ص ٣٢ .

(٤) المصدر السابق . ص ٣٤

(٥) المصدر السابق . ص ٣٢ .

وخلص إلى أن المقصد من التأويل، القائم «على قانون التأويل العربي» هو «الجمع بين المعقول والمنقول»[1] وليس إحلال المعقول محل المنقول..

هكذا أعلن ابن رشد التزامه بالمذهب الإسلامي في التأويل:

(أ) التأويل «جائز».

(ب) في المواطن التي يقوم فيها البرهان على استحالة الظاهر..

(جـ) وبشرط تحقق شروط اللغة العربية في المجاز - الذي تُخْرَج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها..

(د) وفيما لم يثبت فيه إجماع يقيني على أن المراد هو ظاهر الألفاظ..

(هـ) وبترشيح دلالات ظواهر بعض النصوص على مواطن التأويل في بعضها..

(و) ومن أجل الجمع بين المعقول والمنقول لا المقابلة بينهما، والانحياز لأحدهما، تجاوزًا للآخر أو نفيا له..

ومع كل هذه الضوابط التي أحاط بها ابن رشد قضية التأويل.. رأيناه يؤكد على أن هذا التأويل هو حق للخاصة من الراسخين في العلم، لا يُصرح به للعامة، ولا يُثْبتُ في الكتب الجمهورية - حتى ولو كان تأويلا صحيحًا، مستجمعًا لشروط التأويل وضوابطه «فهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلا عن الجمهور، ومتى صُرِّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير

---

(1) المصدر السابق، ص ٣٢.

أهلها . . أفضى ذلك بالمصرِّح له والمصرَّح إلى الكفر . . فليس يجب أن تُثْبَتَ التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية ، فضلا عن الفاسدة . . وأما المصرِّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر»[1] .

إذن فإقامة الثقافة العامة ، والفكر الجمهوري ، وتأسيس النهضة الحضارية على التأويل - كما حدث في التنوير الأوروبي ، والنهضة الغربية - هو - في رأى ابن رشد - كفر من المتأولين أصابوا به من أشاعوا فيهم هذا التأويل ! .

وفيما يتعلق بعالم الغيب ومبادئ الشريعة ، وكل ما لا يستطيع العقل الاستقلال بإدراك كنهه ، أوجب ابن رشد أخذه على ظاهره ، دون تأويل ، لأن هذه المواطن ، عنده ، مما تُعْلَم بنفسها ، بالطرق الثلاث للتصديق : الخطابية . . والجدلية . . والبرهانية . . ولذلك «لم نحتج أن نضرب له أمثالا ، وكان على ظاهره ، لا يتطرق إليه تأويل . وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء ، وأنه قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم . وأنها حيلة ، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط . . . إن ههنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله ، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة[2] . . » .

---

(١) (فصل المقال) ص٥٨ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ . وانظر كذلك ص ٥١ و(مناهج الأدلة) ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(٢) (فصل المقال) ص ٤٧ ، ٤٨ .

ففي هذا النص يقطع ابن رشد بكفر تأويل الذين قالوا «بالدين الطبيعي» . الذي يهدف إلى «أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم» لأن غاية الإنسان ، عندهم ، «وجود المحسوس فقط» . . وهذا هو عين تأويل فلاسفة التنوير الغربيين . . !

ولقد حدثنا ابن رشد عن أن تشدده هذا في ضرورة «الاقتصاد في التأويل» . . وفي جعله «موقفا ذهنيا خاصا لا يصرح به المتأول» إنما كان مذهب الصدر الأول للإسلام والمسلمين ، وأن التخلي عنه قد أصبح بدعة أدت إلى اضطراب أمر الأمة ، وإشاعة الفرقة والتكفير في صفوفها . . . فقال :

«إن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل (التي ثبتت في الكتاب العزيز) ، دون تأويلات فيها ، ومن كان منهم وقف على تأويل لم يرَ أن يصرح به .

وأما من أتى بعدهم ، فإنهم لما استعملوا التأويل قَلَّ تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا ، فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة ، أن يعمد إلى الكتاب العزيز ، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء ، مما كلفنا اعتقاده ، ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئا ، إلا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه ، أعني ظهورا مشتركا للجميع»[1] . . . ذلك أنه «لما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع ، ولا تميز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم . اضطرب الأمر فيها ، وحدث فيهم فرق متباينة يُكَفِّر بعضهم بعضا ، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعدٍّ عليه»[2] .

---

(١) (فصل المقال) ص ٦٥ .

(٢) (مناهج الأدلة) ص ٢٤٩ .

ذلك هو مذهب ابن رشد فى التأويل - وهو مذهب أكثر محافظة من مذهب الغزالى فيه - على عكس ما يظن كثيرون من الذين يقابلون بين الرجلين دون فقه لمجمل إبداعهما فى هذا الموضوع[1] !.

ولقد أدرك حقيقة هذا المذهب الرشدى - فى التأويل - الدكتور زكى نجيب محمود، فقال: «إن ابن رشد يريد أن يضيق حدود التأويل بحيث لا نلجأ إليه إلا فيما لا حيلة لنا أمامه إلا أن نئول ظاهر الشريعة فيه. وحتى فى هذه المجالات الضرورية سنجد فى ظاهر الشريعة مواضع أخرى تؤيد تأويلنا»[2].

لكن الذين أرادوا «التستر» بابن رشد لإيهام الأمة المسلمة أن تأويل فيلسوفها المسلم هو ذاته تأويل فلاسفة التنوير الغربى، قد قفزوا على حقائق وضوابط هذا المذهب الرشدى.. فادعى فرح أنطون: أن «التأويل الذى لجأ إليه ابن رشد.. باب واسع يسع كل الآراء والتعاليم»[3] .. وانتقد الدكتور مراد وهبة رأى زكى نجيب محمود، قائلاً «إنه يطمس ملامح التفرقة بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن، فيقضى على مقولة التأويل»[4] .. وادعى ما ترفضه نصوص ابن رشد - التى سبق وأوردنا طرفا منها - .. ادعى أن ابن رشد - على عكس الغزالى - قد «أوجب التأويل فى كل الأمور»[5] .. فوقف - مراد وهبة - مع فرح أنطون بعيدا عن فقه آراء ابن رشد

---

(١) نرجو أن نوفق لدراسة مقارنة بينهما فى هذا المبحث من مباحث فلسفتهما، تبديدا لوهم «عقلانية» ابن رشد.. و«لاعقلانية» الغزالى!.

(٢) أعمال مهرجان ابن رشد - الجزائر ١٩٧٨م. انظر (مدخل إلى التنوير) ص ١٢

(٣) (فلسفة ابن رشد) ص ٦٣، طبعة القاهرة ١٩٩٣م.

(٤) (مدخل إلى التنوير) ص ١٢.

(٥) المرجع السابق ص ١٥١.

والغزالى فى التأويل ، لأنهما - وهبة ... وأنطون - قد انطلقا من تراث «الرشديين اللاتين» لا من إبداعات الغزالى وابن رشد !! . .

ويشهد على تلك الحقيقة . . حقيقة رؤية «الرشديين اللاتين» بحسبانهم ابن رشد - تلك الأخطاء التى وقع فيها أستاذ الفلسفة الدكتور مراد وهبة - والتى يستغرب وقوعها من طالب فلسفة - من مثل قوله :

«إن الغزالى يدخل من بين العوامل الأساسية فى تفسير محنة ابن رشد المتجسدة فى محاكمته ونفيه وحرق مؤلفاته»[1] . .

فابن رشد لم يحاكم . . ومحنته كانت لأسباب سياسية ، غلفت بأغلفة فكرية . . ثم ، كيف يكون الغزالى من عوامل محنة ابن رشد وإحراق مؤلفاته . . وهو - الغزالى - كان مضطهداً فى المغرب والأندلس - حيث عاش وامتحن ابن رشد . وكتبه قد أحرقت هناك ، وظل فكره ممنوعاً لسنوات أطول بكثير جداً من سنوات محنة أبى الوليد ؟! .

وإذا كان ابن رشد قد أفرد كتابه المنهجى (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) لإثبات المؤاخاة بين العقل والنقل . . بين الفلسفة والشرع ، اعتماداً على التأويل الذى سار فيه على القواعد التى أرساها الغزالى . . فمن أين أتى الدكتور مراد وهبة بمقولة : إن (فصل المقال) كتاب «كرّسه ابن رشد للرد على الغزالى» مثل (تهافت التهافت)[2] مما يوحى بغربة الرجل عن هذا التراث الذى يشير إلى عناوين كتبه ؟!. .

---

(١) المرجع السابق ص ١٤٥ .
(٢) (مدخل إلى التنوير) ص ١٤٥ .

إن الرجل – عندما كتب قصة الفلسفة – قد اختزل إبداع أمتنا ، فى سياق التراث الفلسفى الإنسانى ، بأقل من سطرين ؟! . .

وهو فيما كتبه أخيرا عن ابن رشد كانت عينه على مقولة يريد أن يروّج لها ، وهى «أن مفهوم ابن رشد عن التأويل قد أحدث تأثيرًا فى بزوغ حركتين فلسفيتين فى أوروبا ، هما الهرمنيوطيقا «علم التأويل والتنوير»[1] . . وذلك ليجعل من تأويل ابن رشد «التأويل التنويرى الوضعى» الذى ينصب على وجود الله ، وعالم الغيب ، والنبوات ، ومبادئ الشريعة . . والذى يهدف إلى إحلال «الدين الطبيعى» محل «الدين الإلهى» . . والذى يلغى «المنقول» لحساب «المعقول» وصولاً إلى إحلال النموذج الغربى فى التقدم والنهوض محل النموذج الإسلامى فى النهضة والإصلاح ! . .

وهى مقاصد تقطع الطريق عليها إبداعات ابن رشد ، التى أشرنا إلى طرف منها فى هذه الصفحات ! . . .

***

(١) المرجع السابق ص ١٣٨ .

٧ - حقيقة واحدة؟..

أم حقيقتان؟؟

صحيح أن أسقف باريس «أتين تامبيه» قد حرّم فى مارس سنة ١٢٧٣م فيما حرّم من القضايا الفكرية «للرشديين اللاتين» : «قولهم بحقيقتين مختلفتين، وفى ذات الوقت صادقتين، إحداهما دينية إيمانية والأخرى فلسفية عقلية» .. وصحيح، كذلك، أن القول بالحقيقتين.. وليس بوحدة الحق والحقيقة - هو التعبير عن منهاج الفلسفة الوضعية من الدين، وعلاقته بالعلم.. فهى ترى أن المعارف الدينية قلبية وجدانية، لها دورها النفعى بالنسبة للعامة من الناس، الذين لا تضبطهم الفلسفات العقلية، بينما المعارف العلمية عقلية برهانية، تخضع للفحص والاختبار اللذين لا تحتملها المعارف الدينية القلبية الوجدانية. وأن من النافع وجود الحقيقتين، متجاورتين، تجاور الغرفتين المستقلتين، لكلٍّ منهما نظامها ومعاييرها وجمهورها.. فالحقيقة الدينية اللاعقلية واللاعلمية صادقة بالنسبة لجمهورها، والحقيقة العقلية الفلسفية صادقة بالنسبة للخاصة المدركة لها..

تلك هى الفلسفة الوضعية الغربية، فى الحقيقتين، التى بشر بها «الرشديون اللاتين». فى مواجهة احتكار اللاهوت الكنسى لحقائق عالم الشهادة وعالم الغيب جميعًا، وهى التى ورد النص عليها فى مراسيم التحريم الكنسية لفكر «الرشديين اللاتين»..

لكن الزعم بأن ابن رشد هو من القائلين بثنائية الحقيقة ، لا بوحدة الحق[1] . . هو الادعاء الذى تنقضه وتفنده إبداعات فكر هذا الفيلسوف العظيم . . فالتأويل عند ابن رشد - كما سبق وأوردنا نصوصه فيه - هو سبيل إلى وحدة الحقيقة ، وليس إلى تعددها ، لأنه موقف من تعدد طرق ومستويات الناس فى التصديق بالحقيقة الواحدة ؛ وليس سبيلا لإثبات ثنائية الحق والحقيقة . . وله فى ذلك عشرات النصوص التى لا لبس فيها ولا غموض .

● فهو يؤكد على وحدة الحقيقة فى الذات الإلهية . . وفى الشريعة الإلهية . . وفى المخلوقات ، مع تعدد طرق التصديق بالحقيقة الواحدة ، تبعًا لتعدد جبلات وطبائع الناس - جمهورا . . وحكماء . . ومتوسطين بينهما - فيقول : «إنا نعتقد ، معشر المسلمين ، أنَّ شريعتنا هذه الإلهية حق ، وأنها التى نبهت على هذه السعادة ، ودعت إليها ؛ التى هى المعرفة بالله ـ عز وجل ـ وبمخلوقاته ؛ فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق ، وذلك أن طباع الناس متفاضلة فى التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان ، إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية . وشريعتنا قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث . . ولذلك خُصَّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ بالبعث إلى الأحمر والأسود ،

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٥٠ ، ١٥١ .

أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى : ﴿ ادعُ إلىٰ سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾[1] »[2] .

فالحق واحد .. والتعدد هو في طرق التصديق بهذا الحق الواحد ..

● ولأن الحق واحد في ذاته ، والمعاني واحدة في نفسها ، ضربت للجمهور مثالات ليدرك هذا الحق الواحد وهذه المعاني الواحدة ، دون تعدد للحق أو المعنى .. فالمثالات سبل لإدراك الحقيقة الواحدة ، التي يدركها البرهانيون دون مثالات .. «وأنت إذا تأملت الشرع وجدته ، مع أنه ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها ، قد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها»[3] ..

فالمعاني واحدة ، والحق واحد ، والمثالات طرق وسبل للتصديق بالمعاني نفسها ، التي يدركها الراسخون في العلم ويصدقون بها ذاتها دون مثالات .

● والتمايز بين الناس - حكماء ... وجمهوراً .. ومتوسطين بينهما - ليس في تمايز الحقائق والمعاني التي يدركها فريق عن الآخر .. وإنما هو في «القدر والنصيب» الذي يستطيع إدراكه كل فريق من ذات الحقيقة الواحدة ... «فالطريقة الشرعية .. التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، إلى الإقرار

---

(1) سورة النحل : آية ١٢٥ .
(2) (فصل المقال) ص ٣٠ ، ٣١
(3) (مناهج الأدلة) ص ١٩١ .

بوجود البارى سبحانه . . . والتى نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة . . تنحصر فى جنسين : دليل العناية ، ودليل الاختراع . . ولقد تبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور . وإنما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل ، أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مُدْرَكٌ بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ، وأما العلماء فيزيدون على ما يُدْرَك من هذه الأشياء بالحس ما يُدْرَك بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء : إن الذى أدرك العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . والعلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالين من قِبَل الكثرة فقط ، بل ومن قِبل التعمق فى معرفة الشيء الواحد نفسه . فإن مثال الجمهور فى النظر إلى الموجودات مثالهم فى النظر إلى المصنوعات التى ليس عندهم علم بصنعتها ، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وأن لها صانعًا موجوداً . ومثال العلماء فى ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التى عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها . أما مثال الدهرية فى هذا ، الذين جحدوا الصانع سبحانه ، فمثال من أحسَّ مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات ، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته»[1] .

---

(١) (مناهج الأدلة) ص ١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٥٤ .

فالحقيقة فى طرق معرفة الذات الإلهية واحدة بالنسبة للجميع ، جمهورًا وعلماء ، والتفاوت هو فى تفاصيل معارف كل فريق من الحقيقة الواحدة . . - دليلى العناية والاختراع - كما أن حقيقة أعضاء جسم الإنسان والحيوان واحدة ، والتفاضل بين مستويات العارفين بها هو فى كثرة أو قلة ما يدرك كل فريق من هذه الحقيقة الواحدة . . ففى الكثرة ، والتعمق يكون التفاوت والتمايز لدى الفرقاء «فى معرفة الشيء الواحد نفسه» - بعبارة أبى الوليد - القاطعة بوحدة الحقيقة مع تفاوت طرق إدراكها ، والنسب المدركة منها ، وعمق الإدراك لها . .

● وابن رشد عندما مايز فى تآليفه بين الكتب التى توجه بها إلى الجمهور - مثل (مناهج الأدلة) - والتى وجهها إلى الحكماء - مثل (فصل المقال) - لم يصنع ذلك لتعدد الحقيقة واختلافها باختلاف المخاطبين بهذه الكتب - كما فهم الكثيرون من عباراته - وإنما أراد - فى (مناهج الأدلة) - مخاطبة الجمهور المعتقد - خطأ - مخالفة الحكمة للشريعة ، فعرض لهذا الجمهور أصول الشريعة ؛ وذلك لإثبات أنها لا تخالف الحكمة . . كما أراد - فى (فصل المقال) - مخاطبة المنتسبين إلى الحكمة ، المعتقدين - خطأ - مخالفة الحكمة للشريعة ، فعرض لهم أصول الحكمة ، وذلك لإثبات أنها لا تخالف الشريعة . . فاختصاص كل كتاب بالتوجه إلى فريق من الفرقاء ، والبدء معه بعرض الأصول التى ينحاز إليها ، نابع من تحيز كل فريق - أحدهما لأصول الشريعة - والثانى لأصول الحكمة - مع توهم التعارض بينهما - وذلك وصولاً

بالفريقين ، كل من نقطة انحيازه إلى إثبات الحقيقة الواحدة ، وهى تآخى الحكمة والشريعة دائما وأبدا .

وفى نص حاسم لهذه المسألة التى لعبت دورا كبيرا فى شيوع قول ابن رشد بتعدد الحقيقة باختلاف الجمهور ، وتميز الكتب التى يخاطب بها كل فريق ، يقول ابن رشد : «فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التى ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها . وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها ، من الذين ينتسبون للحكمة ، أنها ليست مخالفة لها . وذلك بأن يُعَرِّف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة ، أعنى لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة ، وأن الرأى فى الشريعة الذى اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأى إما مبتدع فى الشريعة لا من أصلها ، وإما رأى خطأ فى الحكمة ، أعنى تأويل خطأ عليها . . ولهــذا المعنى اضطررنا ، نحن ، فى هذا الكتــاب - (مناهج الأدلة) - أن نُعَرِّفَ أصول الشريعة ، فإن أصولها إذا تُؤُمِّلَت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أوّل فيها ، وكذلك الرأى الذى ظن فى الحكمة أنه مخالف للشريعة يُعَرِّفُ أن السبب فى ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة . ولذلك اضطررنا ، نحن أيضا ، إلى وضع قول ، أعنى «فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة»[1] .

فمعنى أن (كتاب مناهج الأدلة) موجه إلى الجمهور ، هو أنه رد على شبهات الجمهور المعتقد مخالفة الشريعة للحكمة ،

---

(١) (مناهج الأدلة) ص ١٨٤ ، ١٨٥ .

يعرض أصول الشريعة ، ليثبت أنها لا تخالف الحكمة . . ومعنى أن كتاب (فصل المقال) موجه إلى المنتسبين إلى الحكمة ، أنه رد على شبهاتهم التى حسبوا بسببها مخالفة الحكمة للشريعة ؛ وذلك بعرض أصول الحكمة ، وإثبات أنها غير مخالفة للشريعة . .

والحقيقة واحدة . . والحق لا يتعدد ، فى كل الحالات ، وعلى اختلاف أصناف (فِطَر) المخاطبين .

***

● فالقصد من «التأويل» ، عند ابن رشد ، هو «الجمع بين المعقول والمنقول»[1] . . لأن الحقيقة في المعقول والمنقول واحدة . .

● «والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ؛ والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما»[2] . . فالظاهر والباطن لاختلاف الفطر فى طرق التصديق بالحقيقة الواحدة ، وليس لتعدد الحقيقة ؛ والتأويل جامع بين الفِطَر وليس مُعَدِّداً للحقيقة .

● «وإن مبادئ الشريعة . . مثل الإقرار بالله ، وبالنبوات ، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروى ، تفضى جميع أصناف طرق الدلائل - الخطابية ، والجدلية ، والبرهانية - إلى معرفتها ، فتكون ممكنة للجميع»[3] .

(١) (فصل المقال) ص ٣٢ . (٢) المصدر السابق ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٥ ، ٤٦ .

● «ولا يجوز التأويل فى مبادئ الشريعة - (لأن التأويل هو عمل العقل فى الانتقال بدلالة اللفظ من الحقيقة إلى المجاز وفق قوانينه) - وهذه «المبادئ أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية . . وواجب كل إنسان أن يسلم بها ويقلد فيها» فحقائقها لا تتعدد ، لإدراكها بجميع أصناف طرق الدلائل . . ولعجز العقول عن أن تدرك كيفية وجودها لأن هذا الوجود أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية لا تستطيع أن تدرك فيه غير ما يدركه الجميع «بأصناف طرق الدلائل»[1] .

تلك هى حقيقة «الرشدية الإسلامية» ، التى عبّرت عنها إبداعات فكر ابن رشد ، إذا نحن قارناها «بالرشدية اللاتينية» : التى ألصقت مقولاتها ، زورا وبهتانا ، بفيلسوفنا الإسلامى ، إبان الصراع الذى خاضته الكنيسة الأوروبية ضد «الرشديين اللاتين» . .

***

وإذا كان التزوير ، الذى استظل باسم ابن رشد - فى القرن الثالث عشر الميلادى - لينسب إليه نقيض فلسفته ، إنما يعد «اغتيالا لإسلامية فيلسوفنا» . فإن هذا التزوير يعود اليوم على يد دعاة التنوير - الوضعى والمادى الغربى - محاولا «اغتيال إسلامية فلسفة ابن رشد» مرة أخرى ، وذلك عندما يزعمون أن (الرشدية اللاتينية) هى حقيقة فلسفة ابن رشد ، وأنه هو المؤسس للتنوير الوضعى العلمانى اللاديني ، الذى تبلور فى الغرب بالقرنين السابع عشر والثامن عشر . . فهم يتوسلون «بالتزوير» لتبتلع طعم «التنوير الغربى» ، الذى يريدون إحلاله محل الخيار الإسلامى فى التقدم والنهوض ! . .

---

(١) (تهافت التهافت) ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

وإذا كانت هذه الصفحات قد أبرزت تناقض «الرشدية الإسلامية» مع مقولات «الرشدية اللاتينية» ، فلعل فى الإشارة إلى معالم مقولات التنوير الغربى الوضعى والمادى التى استخلصناها من كتابات فلاسفته - كما عرضها دعاته - ما يشهد على زيف دعواهم تأسيس ابن رشد لهذا التنوير . . .

إن من أبرز مقالات التنوير الغربى :

١ - «إن الإنسان حيوان طبيعى - اجتماعى ، فهو جزء من الطبيعة ، وهى التي تزوده ، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله - فليس خليفة لله ، خلقه ، وكرّمه بأن نفخ فيه من روحه ، وفضله على سائر المخلوقات . . وسعادة هذا الإنسان دنيوية محضة ، يجدها فى العاطفة والشهوة وحدهما» .

٢ - «وحصر الاهتمامات الإنسانية بقضايا العالم الراهنة ، والطبيعية المحسوسة ، لا العالم الآخر ، أو ما وراء الطبيعة» . .

٣ - «والوقوف ، فى الدين ، عند «الدين الطبيعى» ، الذى هو إفراز بشرى من صنع العقل ، لا «الدين السماوى» المتجاوز للطبيعة . . واعتبار الشعور الدينى مزيجا من الخوف الخرافى والرغبة فى تغيير ظروف مؤلمة» . .

٤ - «وتحرير العقل من سلطان الدين ، وإعمال العقل دون معونة من الآخرين ، وجعل السلطان المطلق للعقل ، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا للعقل وحده» .

٥ - «وإحلال العلم محل الميتافزيقا . . وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءهما من سبل المعرفة «النقلية» و «الوجدانية» .

٦ - «واعتبار الفكر وظيفة الدماغ . فالدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء . وليس هناك نَفسٌ فى الإنسان» .

٧ - «وإثارة الشكوك فى مشروعية المطلق ، فالإنسان هو مقياس المطلق» .

٨ - «واستنباط الأخلاق من الطبيعة الإنسانية . . . وحصر علاقتها بالسعادة واللذة ، لا بالفضيلة والاحتياجات الروحية . . مع جعل الأولوية للإحساسات الفزيقية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية ، فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرات خبراتنا ، وهى مستندة إلى الحالة الفزيقية» . .

٩ - «وإحلال «الاجتماعية» محل «الدينية» سبيلا لتحقيق السعادة الدنيوية - بالعاطفة والشهوة - فالطبيعة هى التى أوجدت الإنسان ، والمجتمع هو المسئول عن سعادته» . .

١٠ - «ورد القوانين إلى أصول فزيقية وتاريخية . . وتحرير التاريخ من السنن الإلهية ، وتفسيره بمفاهيم طبيعية ، أو مفاهيم خلقية نابعة من الطبيعة الإنسانية»[١] .

***

تلك هى «الوصايا العشر» للتنوير الغربى ، الوضعى العلمانى . . كما صاغها فلاسفته ، وعرضها دعاته ، الذين يجددون اليوم محاولات أسلافهم «اغتيال إسلامية الفلسفة الرشدية» : ليتسللوا بهذا «التنوير - اللاديني» إلى عقول الأمة المسلمة ، تحت ستار

---

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ٢٥ - ٧٠ .

اسم الفيلسوف المسلم ، والمتكلم ، والفقيه ، والقاضي ، والطبيب أبي الوليد ابن رشد[1] . .

فهل من علاقة حقيقية يدركها عقل نزيه ، بين فكر أبي الوليد - الذي وفق بين الحكمة - وهي الإصابة في غير النبوة - وبين الشريعة - التي هي الإصابة في النبوة - انطلاقًا من أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو مصدر الكتاب والحكمة جميعًا ؟ . . . والذي فلسف علم الكلام الإسلامي ، وبرهن بالنظر العقلي على صدق الإيمان الإسلامي ؟ كما فلسف - كفقيه مالكي - اختلاف اجتهادات الفقهاء المسلمين ؟ . . وقاضي القضاة ، الذي عاش حياته يقضي بين الناس بشريعة الإسلام ؟! .

هل من علاقة حقيقية ، أو حتى مُتَخيَّلة ، يمكن أن تقوم بين فكر أبي الوليد وبين الخيار الحضاري الغربي ، المؤسس على التنوير الوضعي العلماني ؟! . .

أم أن الموقع الفكري لفيلسوف قرطبة ، هو كما رآه بحق الإمام محمد عبده : «فيلسوف إلهي ، ومذهبه مذهب إلهي ، قاعدته العلم» ؟؟ . . .

نأمل أن تكون هذه الصفحات قد حملت الإجابة الشافية والموضوعية عن هذا السؤال . .

وأن تكون المكانة الفكرية - البارزة . . والراسخة - لابن رشد في النسق الفكري الإسلامي قد نفضت عنها غبار المتغربين وشبهات أصحاب الشبهات ! . . .

والله من وراء القصد . . منه نستمد العون والتوفيق ؟ .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٤ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤١ .

الفهرس

صدر من سلسلة
«فى التنوير الإسلامى»

١ - الصحوة الإسلامية فى عيون غربية .	د . محمد عمارة
٢ - الغرب والإسلام .	د . محمد عمارة
٣ - أبو حيان التوحيدى .	د . محمد عمارة
٤ - دراسة قرآنية فى فقه التجدد الحضارى .	د . سيد دسوقى
٥ - ابن رشد بين الغرب والإسلام .	د . محمد عمارة
٦ - الانتماء الثقافى .	د . محمد عمارة
٧ - تنصير العالم .	د . زينب عبد العزيز
٨ - التعددية . . الرؤية الإسلامية والتحديات .	د . محمد عمارة
٩ - صراع القيم بين الغرب والإسلام .	د . محمد عمارة
١٠ - د . يوسف القرضاوى : المدرسة الفكرية والمشروع الفكرى .	د . محمد عمارة
١١ - تأملات فى التفسير الحضارى للقرآن الكريم .	د . سيد دسوقى
١٢ - عندما دخلت مصر فى دين الله .	د . محمد عمارة
١٣ - الحركات الإسلامية رؤية نقدية .	د . محمد عمارة
١٤ - المنهاج العقلى .	د . محمد عمارة
١٥ - النموذج الثقافى .	د . محمد عمارة
١٦ - منهجية التغيير بين النظرية والتطبيق .	د . صلاح الصاوى
١٧ - تجديد الدنيا بتجديد الدين .	د . محمد عمارة
١٨ - الثوابت والمتغيرات فى اليقظة الإسلامية الحديثة .	د . محمد عمارة
١٩ - نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم .	د . محمد عمارة
٢٠ - التقدم والإصلاح بالتنوير الغربى .	د . محمد عمارة
٢١ - فكر حركة الاستنارة . . . وتناقضاته .	د . عبد الوهاب المسيرى

٢٢ - حرية التعبير فى الغرب من سلمان رشدى إلى روجيه جارودى .	د . شريف عبد العظيم
٢٣ - إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين .	د . محمد عمارة
٢٤ - الحضارات العالمية تدافع! . . أم صراع؟	د . محمد عمارة
٢٥ - التنمية الاجتماعية بالغرب! . . أم بالإسلام؟	د . عادل حسين
٢٦ - الحملة الفرنسية في الميزان .	د . محمد عمارة
٢٧ - الإسلام فى عيون غربية . . « دراسات سويسرية »	ترجمة/ أ . ثابت عيد
٢٨ - الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة . . أم تفتيت واختراق .	د . محمد عمارة
٢٩ - ميراث المرأة وقضية المساواة .	د . صلاح الدين سلطان
٣٠ - نفقة المرأة وقضية المساواة .	د . صلاح الدين سلطان
٣١ - الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية	د . محمد خاتمى
٣٢ - مخاطر العولمة على الهوية الثقافية	د . محمد عمارة
٣٣ - الغناء والموسيقى حلال أم حرام ؟؟	د . محمد عمارة
٣٤ - صورة العرب فى أمريكا .	ترجمة وتعليق/ أ . ثابت عيد
٣٥ - هل المسلمون أمة واحدة ؟؟	د . محمد عمارة
٣٦ - السنة والبدعة .	تقديم وتحقيق / د . محمد عمارة
٣٧ - الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان .	تقديم وتحقيق / د . محمد عمارة
٣٨ - قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى .	د . عبد الوهاب المسيرى
٣٩ - مركسة الإسلام .	أ . منصور أبو شافعى
٤٠ - الإسلام كما نؤمن به . . ضوابط وملامح .	د . يوسف القرضاوى
٤١ - صورة الإسلام فى التراث الغربى .	ترجمة/ أ . ثابت عيد

العنوان	المؤلف
٤٢ – تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة .	د . محمد عمارة
٤٣ – القدس بين اليهودية والإسلام .	د . محمد عمارة
٤٤ – مأزق المسيحية والعلمانية فى أوربا (شهادة ألمانية)	تقديم وتعليق / د . محمد عمارة
٤٥ – الآثار التربوية للعبادات فى الروح والأخلاق .	د . صلاح الدين سلطان
٤٦ – الآثار التربوية للعبادات فى العقل والجسد .	د . صلاح الدين سلطان
٤٧ – السنة النبوية والمعرفة الإنسانية .	د . محمد عمارة
٤٨ – نظرات حضارية فى القصص القرآنى .	د . سيد دسوقى حسن
٤٩ – الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين .	د . محمد عمارة
٥٠ – الإعلان الإسلامى لحقوق الإنسان .	تقديم / د . محمد سليم العوا
٥١ – عن القرآن الكريم .	الشيخ/ أمين الخولى
٥٢ – فى فقه الأقليات المسلمة .	د . طه جابر العلوانى
٥٣ – مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية .	د . محمد عمارة
٥٤ – مركسة التاريخ .	أ . منصور أبو شافعى
٥٥ – نقل الأعضاء فى ضوء الشريعة والقانون .	مستشار / طارق البشرى
٥٦ – السنة التشريعية وغير التشريعية .	محمد طاهر بن عاشور الشيخ / على الخفيف د . محمد سليم العوا د . محمد عمارة
٥٧ – شبهات حول الإسلام .	د . محمد عمارة
٥٨ – نحو طب نفسى إسلامى .	د . وائل أبو هندى
٥٩ – واقعنا بين العالمانية وتصادم الحضارات .	عطية فتحى الويشى

العنوان	المؤلف
٦٠ - بناء المفاهيم الإسلامية .	د . سيف الدين عبد الفتاح
٦١ - المستقبل الاجتماعى للأمة الإسلامية .	د . محمد عمارة
٦٢ - شبهات حول القرآن الكريم .	د . محمد عمارة
٦٣ - أزمة العقل العربى .	أ . فؤاد زكريا د . محمد عمارة
٦٤ - فى التحرير الإسلامى للمرأة .	د . محمد عمارة
٦٥ - روح الحضارة الإسلامية .	الشيخ/ محمد الفاضل ابن عاشور تعليق وتقديم/ د . محمد عمارة

إلى القارئ العزيز ..

فى هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربى» هو تنوير علمانى، يستبدل العقل بالدين، ويقيم قطيعة مع التراث..

فإن «التنوير الإسلامى» هو تنوير إلهى : لأن الله والقرآن والرسول - صلى الله عليه وسلم - أنوار تصنع للمسلم تنويراً إسلامياً متميزاً.

ولتقديم هذا « التنوير الإسلامى » للقراء، تصدر هذه السلسلة، التى يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامى المعاصر:

- د. محمد عمارة
- د. حسن الشافعى
- أ. فهمى هويدى
- د. سيد دسوقى
- د. عبدالوهاب المسيرى
- د. عادل حسين
- المستشار/ طارق البشرى
- د. محمد سليم العوا
- د. يوسف القرضاوى
- د. كمال الدين إمام
- د. شريف عبدالعظيم
- د. صلاح الدين سلطان

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين ..

إنه مشروع طموح؛ لإنارة العقل بأنوار الإسلام.

الناشر



